تبیین مباحثی از توحید

در پرتو

معارف اهل بیت علیهم السلام

جمعی از نویسندگان

بسم الله الرحمن الرحیم

تبیین مباحثی از توحید در پرتو معارف اهل بیت علیهم السلام

نویسنده:

جمعی از نویسندگان

ناشر چاپی:

موسسه فرهنگی نبا

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

تبیین مباحثی از توحید در پرتو معارف اهل بیت علیهم السلام

مشخصات کتاب

عنوان و نام پدیدآور : تبیین مباحثی از توحید در پرتو معارف اهل بیت علیهم السلام/ نویسنده جمعی از نویسندگان.

مشخصات نشر : تهران:نبآ، ۱۳۷۶.

مشخصات ظاهری : ۱۷ص.

موضوع : توحید

موضوع : خداشناسی

موضوع : اهل بیت (ع)

رده بندی کنگره : G۵۶۸۰/الف۶ ۱۳۹۰

رده بندی دیویی : ۹۱۲/۱۷۶۷۱

ص:۱

اشاره

دکتر هادی صدر(۱)

چکیده: براساس معارف اهل بیت علیهم السلام ، معرفت خداوند، بین حد لاتعطیل و لاتشبیه دانسته شده و در روشهای بشری معرفت خدا فلاسفه به ورطه تشبیه و قائلان به اشتراک لفظی به ورطه تعطیل افتاده اند.

اصل عدم مشابهت این است که ذات پروردگار برای ما ناشناخته می ماند، صفات و افعال خدا هم چنین است. مبرّابودن خداوند از هر نقصی قول به تعطیل را نفی می کند بدون آنکه تشبیهی لازم آید.

احکام قطعی عقل در فهم و تفسیر او از نقلی، جایگاه منحصر به فرد و بی بدیل دارد که از این احکام به عنوان مستقلّات عقلیّه نام برده می شود. وجود برخی تفکّرات و پذیرفته شده های قبلی به عنوان احکام عقلی، حجابی برای برداشت از آیات و روایات است.

در فلسفه علم به دو قسم حصولی و حضوری منحصر شده و خارج از آن جهل تلقّی می شود، این بعضی در معرفت بشر نسبت به خالق خویش نیز جاری است و تصوّر بوجه از ذات خداوند پایه معرفت است.

مفاهیمی که به مخلوقات نسبت داده می شود به شرط تجرید از لوازم و صفات جسمانی، بر خداوند قابل اطلاق اند، صاحب این نظریه تأکید می کند این تجرید صرفا از خصوصیّات جسمانی است.

اوصاف جسمانی نشان از مخلوقیّت اند و چون عقلا بین خدا و خلق

۱- دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه تربیت مدرس.

هیچ مشابهتی نیست پس نمی توان ویژگی مخلوقیّت را به خدا نسبت داد.

کلید واژه: معرفت خدا / حدّ تعطیل و تشبیه / سنخیّت / صفات خداوند / فلسفه صدرایی / علم حصولی / علم حضوری / مستقلّات عقلی / اکتناه / تجرید / تصوّر و تصدیق / اشتراک لفظی / مفهوم و مصداق.

مقدّمه

بحث توحید شریف ترین بحث در معارف الهی است که اهل بیت علیهم السلام به تفصیل، مباحث مختلفی از آن را تبیین فرموده اند. در این میان، مکاتب بشری با همه تنوّع و تعدّد آرائی که در آنها وجود دارد، نظامهایی را سامان داده اند که با بررسی دقیق آنها روشن می شود که در بحث توحید نوعا یا به ورطه تعطیل، یا به ورطه تشبیه افتاده اند. از این رو، تبیین معارف اهل بیت در این بحث، به گونه ای که مرزهای تعطیل و تشبیه حفظ شود، از اهمّیّت بسزایی برخوردار است.

این نوشتار در صدد روشن ساختن زوایایی از این بحث است و در قالب بررسی نظریّه ای درباره معرفت و توحید خدای متعال عرضه می شود. این نظریّه به صورت مقالاتی در فصلنامه «سفینه» منتشر شد.(۱) از آنجا که از انتشار این مقالات زمان نسبتا زیادی می گذرد، مناسب است ابتدا چکیده آن مقالات را در ضمن نکاتی چند یادآور شویم و سپس به بررسی چهارچوب کلّی آن بپردازیم:

چکیده مقالات

پیش از ورود به بحث، چهارچوب کلّی مقالات یاد شده را مطرح می کنیم.

۱. نظریّه

معرفت پروردگار را به پیروی از پیشوایان معصوم دین، بین دو حدّ تعطیل و تشبیه دانسته و آن گاه به معرّفی و ردّ دو گروه مخالف پرداخته است. ابتدا فلاسفه ای که طرفدار سنخیّت بین خالق و مخلوق اند، فروافتادگان به ورطه تشبیه معرّفی شده اند. اینها کسانی اند که هستی را یک حقیقت واحده ذومراتب دانسته و کمالاتی مانند علم و قدرت و حیات و... را نیز از شئون همان حقیقت تلقّی کرده اند. (شماره ۶، ص ۱۱)

اصل عدم مشابهت بین خدا و خلق دیدگاه این گروه را باطل می کند. در این مقالات این اصل ــ به لحاظ عقلی ــ فطری و ضروری دانسته شده و به صراحت گفته شده است: «اگر بناست خالقی در کار باشد (که البته هست) باید حکم او غیرحکم مخلوقات و نسخ او غیر نسخ ممکنات باشد.» (شماره ۴، ص ۵۶) سپس این اصل فطری با مؤیّدات نقل (قرآن و نهج البلاغه) تأیید شده است (شماره ۴، ص ۵۴ و ۵۶) طبق این اصل منتهای معرفت خدا، همان مغایرت خالق و مخلوق خواهد بود (شماره ۴، ص ۵۸) یکی از تصریحات مقالات در این خصوص چنین است:

وقتی معرفت ذهن به خدا صحیح است که بفهمد او مانند مخلوقات نیست و طورش طور دیگر است. (شماره ۴، ص ۵۴)

بر اساس، همین اصل، گفته شده است:

از سخنان حضرت امیرالمؤمنین و دیگر امامان از فرزندانش علیهم السلام چنین استفاده می شود که هیچ گونه مشابهت و مسانختی بین خدا و خلق وجود ندارد: إنّ اللّه تعالی خلوٌ من خلقه و خلقه خلوٌ منه. (مجلسی، ج ۳، ص ۲۶۳ و ۳۲۲)

همانا خدای متعال بیگانه و تهی از آفریدگان است و آفریدگانش بیگانه و

۱- مقالاتی تحت عنوان «توحید از دیدگاه قرآن و نهج البلاغه»، در شماره های ۴ و ۵ و ۶.

تهی از اویند. (شماره ۵، ص ۱۲۵)

همچنین آمده است:

حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام در صدد بیان این معنی است که خدای متعال را نباید به سایر اشیاء قیاس کرد. این توصیفهایی که ما در مورد سایر موجودات (مخلوقات) سراغ داریم، درباره او جاری نیست؛ باید در شناخت ذات اقدس او به ناشناخته بودن و نفی صفات جسمانی از او بسنده کنیم. (شماره ۵، ص ۱۲۸)

البتّه بلافاصله تذکّر داده شده که نفی این صفات منجر نمی شود به اینکه _ به اصطلاح پیروان فلسفه صدرایی _ حقّ متعال را وجود نامتناهی و مطلق بینگاریم.

در اینجا باید تذکّر دهیم که سلب اوصاف محدودکننده از خدای متعال، به معنای نامحدود بودن و نامتناهی بودن ذات اقدس او نیست. (شماره ۵، ص ۱۲۸)

نتیجه گیری مقالات از اصل عدم مشابهت اینست که ذات پروردگار برای ما ناشناخته می ماند: «ذات حق تعالی ناشناخته است.» و به همین دلیل، از بحث در ذات او نهی اکید شده است: «و إنّ إلی ربک المنتهی» (نجم (۵۳) / ۴۲) (شماره ۴، ص ۴۹) این امر در خصوص صفات حق متعال هم جاری است. به عنوان مثال می خوانیم:

نحوه بصیر بودن خدای تعالی بر ما معلوم نیست و به آفریدگان نتوان قیاس کرد و داخل در حوزه «السدد المضروبه دون الغیوب» است. (شماره ۵، ص ۱۳۳)

به همین جهت، گفته می شود:

از اینجا دانسته می شود که کوششهایی که فلاسفه در بحث علم ذاتی حق تعالی کرده اند، همه بی مورد است... همچنین سایر فلاسفه که وجوه دیگری ارائه کرده اند، همه بیهوده، بلکه ممنوع است و مصداق «اقتحام در سدد مضروبه دون الغیوب» است. (شماره ۴، ص ۵۹)

یعنی ناشناخته بودن مورد افعال حق تعالی هم صادق است. «فعل حق _ جلّ جلاله _ به افعال ما قیاس نمی شود... لهذا در نحوه صدور فعل از خدا نیز نمی توانیم بیندیشیم.» (شماره ۵، ص ۱۳۴)

پس در نظریّه عرضه شده در این مقالات، خدای متعال در ذات، صفات و افعال خود ناشناخته است و باید چنین باشد و این نتیجه همان اصل عدم مشابهت است.

۳. امّا طرف دیگر مسئله، کسانی اند که به تعطیل افتاده اند. در این نظریّه، اینها همان قائلان به اشتراک لفظی معرّفی شده اند

که می گویند:

الفاظی که بر خـدا و خلق اطلاق می شود، نمی توانـد به یک معنی اطلاق شود. مثلاً عالم در خـدا معنایی دارد غیر آن آن معنا که در خلق است؛ همچنین لفظ قادر و حیّ و حکیم و هر لفظ دیگر. (شماره ۶، ص ۱۱)

کسانی که برای صفات الهی معانی سلبی قائل اند نیز داخل در همین گروه اهل تعطیل اند. منظور کسانی اند که می گویند:

وقتی می گوییم خـدا عالم است، بدان معنی است که: لیس بجاهل؛ و وقتی می گوئیم قادر است یعنی: لیس بعاجز. (شـماره ۶، ص ۱۲)

در این مقالات، قول به اشتراک لفظی به ابوالحسن اشعری نسبت داده شـده و بیـان شـده که این قول در قرن یـازدهم توسط قاضـی سـعید قمی به تبع استادش مولی رجبعلی تبریزی دوباره زنده شده است. (شماره ۶، ص ۱۲) آن گـاه در پایان بحث در مورد این گروه، با قاطعیّت حکم شده است که:

مرحوم میرزامهدی اصفهانی قدّس سرّه و تلامذه اش در این بحث، متأثّر از سخنان قاضی سعید بوده اند. (شماره ۶، ص ۱۷)

و برای تأییـد این نظر، عباراتی از مرحوم آقا میرزا مهـدی اصـفهانی نقل گردیـده و در مقام قضاوت، حکم به وجود تهافت در آنها شده است. (شماره ۶، ص ۱۸)

۴. مبرّا بودن از هر نقص به عنوان اصـل دوم در بحث توحیـد، برای ردّ اهـل تشبیه مطرح شـده (شـماره ۴، ص ۴۹) و آیاتی از قرآن که وصف کمال برای خدای عزّ و جلّ

می کند، در همین راستا تفسیر شده است. (شماره ۴، ص ۵۰)

توضیح این مسئله بیشتر در مقاله دوم و سوم آمده است. در آنجا مفاهیمی که در خلائق با لوازم جسمانی مقرون است، با تجرید، قابل نسبت دادن به حق تعالی دانسته شده است. (شماره ۵، ص ۱۲۸) این تجرید صرفا از اوصاف و کیفیّات جسمانی است و گرنه:

صفاتی که قرآن کریم برای خدای متعال ذکر می فرماید، او را مانند مخلوقات محدود نمی کند. (شماره ۵، ص ۱۲۸)

آری اگر برای آن صفات در مورد خلائق، کیفیّات جسمانی و حدودی باشد، در مورد خدای تعالی آن کیفیّات و خصوصیّات، نفی می شود و مثلاً ـ اگر او را به علیم بودن و قدیر بودن وصف کنیم، از داشتن اعصاب و عضلات تنزیه می کنیم. (شماره ۵، ص ۱۲۸)

با همین دیدگاه در توضیح جملات امیرالمؤمنین علیه السلام در خطبه اوّل نهج البلاغه «فمن وصف اللّه سبحانه فقد قرنه...» آمده است:

این جملات صفاتی را که در مخلوقات دیده می شود یعنی صفات جسمانی (همچون رنگ و سایر خصوصیّات) از خدای متعال نفی می کند و به اوصافی که در قرآن کریم آمده ــ مانند علیم و قدیر ــ نظر ندارد. (شماره ۵، ص ۱۳۰)

نیز در نتیجه گیری از این سخنان آمده است:

خلاصه سخن اینکه در شناخت خدای متعال لازم است [او را] از همه تعبیرات مختّصه اجسام (مانند مورد اشاره قرار گرفتن...) تنزیه کنیم.» (شماره ۵، ص ۱۳۱)

آن گاه در پایان این بحث، دفع دخل مقدّری صورت گرفته و توجّه داده شده که اطلاق صفاتی بر خدا که از طریق تجرید مورد نظر بدست می آید، به تشبیه او با خالق منجر نمی شود. دلیل این امر آن است که ملاک مشابهت و مماثلث، اشتراک در اطلاق مفاهیم ماهوی است از مقولات ثانیه فلسفی. البتّه در این نظریّه، از به کار بردن اصطلاحات فلسفی در بحث مورد قبول خود احتراز شده و توضیح داده شده در این خصوص، دقیقا منطبق بر اصطلاحی است که بیان شد. (شماره ۶، ص ۱۷)

۵. به این ترتیب، از دیدگاه این مقالات، بر اساس اصل دوم (مبرّا بودن از هر نقص) قول به تعطیل نفی می شود، بدون آنکه تشبیهی لازم آید. البتّه در ابتدای مباحث این نظریّه، در کنار دو اصل مزبور، اصل سومی هم تحت عنوان «توقیفیّت اسماء» مطرح شده که شرح و بررسی آن را به نوشتار دیگری موکول می کنیم. فعلاً براساس چکیده و عصاره ای که از چهارچوب کلّی نظریّه مطرح شد، به بررسی و نقد آن می پردازیم. این بررسی ما را در بحث درباره اصل سوم مورد نظر این مقالات یاری خواهد کرد.

نقد و بررسی ابعاد عقلی نظریّه

۱. توجّه به جایگاه انحصاری عقل در مباحث

به عنوان مقدّمه ای لازم برای ورود به بحث، باید به جایگاه منحصر به فرد عقل در مباحث اعتقادی، به خصوص مبحث توحید، توجّه داشت. گرچه غرض توضیح روش اهل بیت علیهم السلام در مورد توحید و معرفت خداست، امّا در فهم و تفسیر این ادلّه نقلی، احکام قطعی عقل جایگاه بی بدیلی دارد. مقصود ما از عقل احکام بدیهی عقلی است که آنها را مستقلّات عقلی می نامیم؛ نه تئوریها و فرضیه های فلسفی که صرفا خود فلاسفه ادّعای عقلی بودن آنها را دارند. معتقدیم که مباحث اعتقادی نقلی ــ و در رأس آنها توحید ــ به طور کامل، با اساس و پایه عقلی هماهنگی دارد و به همین دلیل، اگر بدون هیچ گونه پیش فرض و ذهنیّت قبلی، به قرآن کریم همراه با مجموعه احادیث اهل بیت علیهم السلام رجوع کنیم و چیزی را از خارج به آنها

ضمیمه نکنیم، در تشخیص مستقلّات عقلیّه اشتباه نخواهیم کرد و از خطا در شناخت احکام عقلی مصون خواهیم ماند. بنابراین، عقل و نقل هر کدام به نحوی، در بهره بردن صحیح از دیگری مؤثرند.

امّا آنچه استنباط صحیح از کتاب خدا و سخنان اهل بیت علیهم السلام را مشکل ساخته، وجود یکسری پذیرفته شده های قبلی است که در بسیاری اوقات، نزد شخص، به عنوان احکام عقلی، مسلّم و قطعی تلقّی می شود و همین امر حجابی در بر داشت از آیات و روایات می گردد. به همین دلیل، برای رسیدن به یک نتیجه روشن و مقبول، و اِسناد آن به قرآن و احادیث، خوب است جنبه های عقلی بحث تا حدّ ممکن شکافته شود و از این طریق، موانع فهم صحیح از ادلّه نقلیّه برطرف گردد.

بر این اساس، می کوشیم تا بررسی و نقد خود را بر محور یافته های عقل روشن و بدیهی که هر عاقلی آن را تصدیق می کند، عرضه کنیم و سپس به استنباط از آیات و روایات بپردازیم. به همین جهت، در این نوشتار صرفا مباحث عقلی را طرح می کنیم و شواهد نقلی آن را به نوشتار بعدی ــ ان شاءاللّه ــ موکول می نماییم.

۲. لزوم مقایسه بین نظریّه مورد بحث با دیدگاه فلاسفه

اصل اوّلی و محوری بحث که مبنای مقالاتِ مورد نظر بوده، یعنی «اصل نفی حدّین» کاملاًـ صحیح و مقبول است. اینکه معرفت خدا باید بین دو حدّ تعطیل و تشبیه باشد، هم از جهت عقلی و هم براساس ادلّه نقلیّه، متقن و غیرقابل تردید است. آنچه مورد نقد و اشکال ماست این است که در این نظریّه به منظور پرهیز از سقوط در وادی تعطیل، مسیر نفی تشبیه به طور ناقص طی شده و به همین دلیل عملاً به تشبیه گرفتار شده است.

نکته مهم این است که در مقالات مذکور هرجا که عقیده فلاسفه نقد شده، مطلب با استفاده از اصطلاحات فلسفی بیان شده؛ امّا در مواردی که به گمان ما همان مضامین فلسفی مورد استفاده و تأیید قرار گرفته، اصطلاحات فلسفی استعمال نشده است. البتّه این کار فی نفسه هیچ اشکال و ایرادی ندارد، ولی اگر در این دو فضا یکسان عمل می شد، خوانندگان مواضع اعتقادی نظریّه را در مقایسه با دیدگاههای فلسفی بهتر تشخیص می دادند و نقاط اشتراک و تفاوت آنها را خوب درمی یافتند. اکنون هم کسانی که با مباحث فلسفی ــ بخصوص فلسفه صدرایی ــ عمیقا آشنا هستند، می توانند این امر را تشخیص دهند.

مقایسه دیدگاههای نظریّه با فلاسفه از این جهت لازم است که در فلسفه صدرایی اصول و پایه هایی مفروض و مقبول دانسته شده که التزام به آنها یکسری نتایج قهری و ضروری به دنبال می آورد و کسی که به یکی از آن اصول تن می دهد، باید به لوازم آن هم ملتزم گردد. به گمان ما در این مقالات، با آنکه برخی از اصول فلسفی به صراحت رد شده، امّا بعضی از مبانی آنها به طور کامل پذیرفته شده است. هر معنایی لوازم و نتایجی دارد که عقلاً از آن، لازم می آید و نمی توان مبنا را پذیرفت، ولی نتایج ضروری آن را نپذیرفت. جالب اینجاست که خود فلاسفه (صدرایی) به نتایج مبانی پذیرفته شده خود ملتزم شده اند، ولی این مقالات، در عین پذیرش عملی مبنا به برخی از لوازم آن ملتزم نشده است.

این است که روشن کردن برخی مبانی فلسفی مقالات مذکور مفید و بلکه لازم است. البتّه ادّعای ما این نیست که هرچه در

فلسفه مقبول تلقّی شده، صحیح نیست؛ امّا چون این نظریّه در کلّیّت خود موضع ضدّ فلسفی صریحی دارد، باید نقاط مشترک آن با فلاسفه کاملاً روشن شود تا نتایج نامطلوب آن مبنای فلسفی در این نظریّه هم آشکار گردد.

۳. تعریف و تفسیر انحصاری فلاسفه از علم

یکی از مبناهایی که در فلسفه صدرایی مفروض گرفته شده، تعریفی است که از «علم» ارائه شده و تقسیم بندی خاصّی است که در مورد آن پذیرفته شده است. در

فلسـفه، علم را به طور کلّی، به دو قسم حصولی و حضوری منحصـر دانسته و خارج از این دو قسم را جهل تلقّی کرده اند. علم حصولی همـان است که گفته می شود: «العلم هو الصوره الحـامله من شـیئ عنـد العقل» و سـپس آن را به «تصوّر» و «تصـدیق» تقسیم می کنند. فلاسفه این تقسیم (حصولی و حضوری) را جامع همه اقسام علم و معرفت می دانند و آن را شامل معرفت بشر نسبت به خالق خویش هم می انگارند.

البتّه در تطبیق این دو نوع علم بر معرفت به خدا، دچار مشـکل شده، مجبور می شوند که هریک از آن دو قسم را به «مَن وجه» (یا مِن وجه) و «به کنه» تقسـیم کنند و تنها «معرفت من وجه» را نسبت به خداوند مطرح نمایند؛ امّا به هر حال، خارج از این دو گونه علم را جهل می شمارند.

یکی از فلاسـفه شارح حکمت متعالیه که به روشـنی، اصـطلاح «بوجه» و «بکنه» را مطرح ساخته «ملّا عبداللّه زنوزی» از فلاسفه قرن ۱۳ هجری و از اعاظم تلامذه آخوند ملّاعلی نوری است. ایشان در کتاب خود به نام «اللّمعات الإلهیّه» پس از تقسیم علم به حصولی و حضوری، هرکدام از آنها را دو نوع دانسته است: بوجه و بکنه.

اجمـال سـخن ایشان در مورد علم حصولی این است که اگر صورت تمام ذات یا ذاتیات شـی ء در ذهن مـدرِک حاصل شود، علم حصولی بکنه خواهـد بود؛ ماننـد صورت حیوان نـاطق که تمـام ذاتیّات انسان است. امّا اگر صورتِ صـفتی و خاصّه ای از خواصّ شـی ء در ذهن مدرک حاصل شود، علم نسبت او بوجه می شود؛ مانند حصول صورت ضاحک و کاتب از آن جهت که صفتی و خاصّه ای از خواص انسان اند. (زنوزی، ص ۸۳)

براسـاس این اصـطلاح، نسبت به هر چیزی دو گونه علم حصولی متصوّر است: اگر ذاتیـاتِ آن چیز را تصوّر کنیم، می گویند کُنه آن را شـناخته ایم و علم ما نسـبت به آن «بالکنه» خواهـد بود و در صورتی که تنها یکی از خواصّ و اوصاف آن را تصوّر کنیم، در واقع، وجهی از وجوه آن شـی ء را شـناخته ایم و شـناخت وجه یک شـی ء معادل با شـناختِ آن شـی ء بوجهٍ خواهد بود.

بـا این ترتیب، کسـی که انسـان را به «حیوان نـاطق» بشـناسد، معرفتش به انسـان بالکنه است. این گونه معرفت را «اکتناه» (یعنی رسـیدن به کُنه شـی ء) می نامند. امّا اگر صـرفا ضاحک بودن انسان را بداند، در واقع، تنها وجهی از وجوه او را شـناخته است. چنین شـناختی معرفت بوجهٍ نامیده می شود. زنوزی درباره تقسـیم علم حضوری به بالکنه و بالوجه هم توضیحاتی آورده است که چون محلّ بحثِ ما نیست، از نقل و توضیح آن صرف نظر می کنیم.

این معنـا از علم حصولی ــ که توضیـح داده شـد ــ در بیانات عموم فلاسـفه صـدرایی آمـده است. کسانی هم که به این تعبیر تفوّه نکرده اند، مفهوم آن را در سخنان خود عینا به معنایی که ذکر شد، آورده اند.

۴. بیان فلاسفه صدرایی در لزوم و چگونگی تصوّر خدا

ملّاصـدرا در بیان چگونگی معرفت خداونـد، دقیقا همین معنا را آورده است. ایشان در کتاب اسـفار، عبارت امیرالمؤمنین علیه السلام را در نخستین خطبه نهج البلاغه: «أوّل الدین معرفته» این گونه شرح می دهد:

إشارةٌ إلی أنّ معرفه اللّه تعالی و لو بِوَجهٍ، ابتـداءُ الإیمانِ و الیقینِ فإنّ ما لَمْ یُتَصوّر شـیءٌ لایمکنُ التصـدیقُ بِوُجُودِهِ. و لِهذا قیل: مطلبُ «ما» الشارحه مقدَّمٌ علی مَطلبِ «هل» کتقدّم البسیط علی المرکّب. (شیرازی، ج ۶، ص ۱۳۶)

ملاحظه می شود که از نظر صاحب کتـاب اسـفار، مراد امیرالمؤمنین علیه السـلام از معرفت خداونـد ــ که پایه و اساس ایمان شمرده شـده ــ تصوّر بِوَجهٍ از ذات اقـدس باری تعالی است و دلیلی که او برای پایه بودن چنین تصوّری از خداونـد می آورد، این است که اگر هیچ گونه تصوّری از یک شی ء نتوان داشت، وجود او را هم نمی توان تصدیق

کرد؛ فلذا تنها راه تصحیح ایمان و اعتقاد به خداوند (که همان تصدیق اوست) قائل شدن به امکان تصوّر اوست.

شارحان فلسفه ملاّصدرا نیز در این بحث، دقیقا راه او را طی کرده اند. به عنوان مثال، مرحوم علاّمه سیّد محمّد حسین طباطبایی در کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم فصلی را تحت عنوان «ما خدا را چگونه تصوّر می کنیم؟» منعقد کرده اند که در آن چگونگی تصوّر بِوَجهٍ را از خداوند توضیح داده اند. مرحوم شهید مطهّری نیز در پاورقیهای همان قسمت که سخنان استاد را به طور کامل و روشن، شرح و بسط داده اند، بحث خود را در این خصوص چنین آغاز کرده اند:

بشر می خواهد به خدا معتقد گردد و به او معرفت پیداکند. اوّلین پرسشی که به میان می آید، این است که آیا بشر قادر است خدا را تصوّر کند تا بدو معتقد گردد یا نه؟ زیرا اعتقاد تصدیق است و تصدیق فرع بر تصوّر است و اگر تصوّر خدا غیرممکن باشد، تصدیق و اعتقاد به او نیز غیرممکن خواهد بود. (طبابایی، ج ۵، پاورقیهای ص ۹۹)

روشن است که از نظر مرحوم مطهّری عدم امکان تصوّر خدا منتهی به تعطیل و نفی اعتقاد به او می شود. ایشان معتقدند که:

در کلمات ائمّه اطهار و مخصوصا امام الموحّدین امیرالمؤمنین علی علیه السلام نیز جمله هایی دیده می شود که در ابتدا به نظر می رسد، طرفدار تعطیل و تعبّد در معارف الهی می باشند و هرگونه مداخله عقل را در ساحت معارف الهی ناروا می شمارند. (همان، ص ۱۰۰)

سپس برخی از این شواهد را ذکر کرده اند؛ ازجمله:

در خطبه اوّل نهج البلاغه می فرماید: «الذی لایدرکه بُعد الهمم و لایناله غَوصُ الفطن...» در بعضی از آثار دینی آمده است: «احتجب عن العقول کما احتجب عن الابصار. (همان، ص ۱۰۰) در خطبه ۴۹ نهج البلاغه می فرماید: «لم یُطلِع العقولَ علی تحدید صفته و لم یحجبها عن واجب معرفته»؛ یعنی: عقلها را اجازت نداده که حدود صفات او را مشخص کنند، امّا در عین حال، آنها را از مقدار لازم معرفت ممنوع نساخته است و پرده ای میان عقول و آن «مقدار واجب» قرار نداده است. (همان، ص ۱۰۰_۱۰۱)

جمع بندی مرحوم مطهّری از مجموع بحث عقلی و نقلی در این خصوص، چنین است که:

آنچه عقلاً ـ و نقلاً ـ ممنوع دانسته شده، دسترسی عقل به کنه معرفت باری تعالی است که «اکتناه» نامیده می شود؛ امّا آنچه ممکن و بلکه لازم و واجب می باشد، تصوّر بوجه از آن ذات مقدّس است. تصوّر خداوند از نوع تصوّر ماهیّات نیست تا لازم آید ذهن قبلاً بر فرد و مصداق آن از راه حواس ظاهره یا باطنه رسیده باشد تا بتواند آن را تخیّل و سپس تعقّل نماید؛ بلکه این تصوّر از نوع تصوّر آن سلسله معانی و مفاهیم است که «معقولات ثانیه» فلسفی نامیده می شود از قبیل مفهوم «وجود»، «وجوب»، «قدم»، «علیّت» و امثال اینها... تصوّر خداوند از ناحیه ترکیب چند مفهوم از این مفاهیم یا یکی از این مفاهیم با مفهومی از نوع ماهیّت صورت می گیرد؛ از قبیل مفهوم «واجب الوجود»، «علّت نخستین»، «خالق کل»، «ذات ازلی»، «کمال

مطلق» و امثـال اینهـا. اینهـا اختصـاص به خداونـد نـدارد؛ تصوّر ما درباره ماده اوّلی جهان نیز از همین قبیل است. ما تصوّری از مـاهیّت و ذات و کنه مـادّه اوّلی جهـان نـداریم؛ ولی او را به عنوان مـادّه اوّلی که یـک عنوان انتزاعی و ثـانوی است تصوّر می کنیم و احیانا برهان بر وجودش اقامه و وجودش راتصـدیق می کنیم. پس ما خدا را هم تصوّر می کنیم و هم تصوّر نمی کنیم. مـا او را تحت یـک عنـوان عـام انـتزاعی ازقبیـل «خـالق کـلّ» تصـور می کنیم، امّـا کنه ذاتش را تصور نمی کنیم. (همـان، ص ۱۰۳_۱۰۴)

۵. قرابت راه خداشناسی در نظریّه مورد بحث با راه فلاسفه

به نظر می رسد که علی رغم موضع ضدّ فلسفی مقالات مورد بحث، طریقی که

در آنهـا طیّ شـده، دقیقا راهی است که مرحوم مطهّری به تبع اسـتاد خود علاّمه طباطبایی بر مبنای اصول فلسـفه صـدرایی طی کرده انـد. در این طریق، آنچه مسلّم انگاشـته شده، این است که «معرفت» یعنی «تصوّر ذهنی»؛ بنابراین اگر هیچ گونه تصوّری از خداونـد ممکن نباشـد، معرفت و اعتقـاد به او نیز امکـان پـذیر نخواهـد بود. نخستین ایرادی که بر این نظریّه وارد می باشـد، دقیقـا در همین نقطه است. سؤال این است که چه دلیـل عقلی یـا نقلی بر این فرض وجود دارد؟ چگونه می توان ثابت کرد که معرفت یک شـی ء صرفا از طریق تصوّر آن حاصل می شود؟ البتّه فلاسفه علم و معرفت را به حصولی و حضوری تقسیم کرده و برخی از آنان معرفت خداوند را به علم حضوری هم ممکن دانسته اند.

امّا چون در این نظریّه، بحثی از علم حضوری نسبت به خداوند به میان نیامده است، ما سؤال خود را به علم حصولی اختصاص می دهیم. آیا دلیلی بر حصـر معرفت در صورت ذهنی داشـتن از یک شـی ء وجود دارد؟ ممکن است مطلب بدیهی تلقّی شده باشد، امّا با رجوع به وجدانهای افراد عاقل بطلان این تلقّی روشن می گردد.

مـا در اینجـا دو گونه بحث داریم: یکی درباره علم و معرفت به طور کلّی و دوم در خصوص معرفت به خداونـد عزّ و جلّ. در بحث اوّل، معتقـدیم که اصولاًـ هیـچ علم و معرفـتی از سـنخ تصوّر و فکر نیست و این امر اختصـاص به معرفت خـدای سبحانه نـدارد. نـتیجه این بحث آن است که آنچه فلاسـفه علم حصـولی نامیـده انـد، خود «علم» نیست؛ بلکه یکی از انواع «معلومـات» ماست و برای ایشان خلط میان «علم» و «معلوم» صورت گرفته است. البتّه ما در این نوشتار وارد تشریح و توضیح این بحث نمی شویم و علاقمنـدان را به برخی از منـابع موجود در این بحث ارجـاع می دهیم. (نک: بنی هاشـمی، گوهر قـدس معرفت؛ همو، کتاب عقل)

بحث دوم که آن را در اینجا ذکر می کنیم، این است که هرچند معرفت ما نسبت به اشیاء به تصوّر ذهنی داشتن از آنها نیست، امّا پس از تحقّق معرفت، امکان تصوّر برخی از آنها وجود دارد. در مورد خـدای ــ عزّ و جلّ ــ چنین امکانی هم وجود ندارد؛ یعنی نه تنها معرفت پروردگار از طریق تصوّر ذهنی نسبت به ذات مقدّسـش نمی باشـد، بلکه اصولاً هیـچ گونه تصور مطابق با واقعی از آن ذات قـدّوس ــ حتّی پس از معرفت او ــ هم امکـان نـدارد. بنـابراین اگر کسـی در بحث اوّل ما ایراد و مناقشه ای داشـته باشـد و معرفت مخلوقـات را به تصوّر ذهنی از آنهـا بدانـد، امّا در خصوص معرفت خـدا نمی توانـد به چنین چیزی قائل شود؛ چون اصولاً ذات مقدّس ربوبی قابل تصوّر نمی باشد (دقت فرمایید).

ما این مطلب را هم عقلاً می توانیم اثبات کنیم و هم با استفاده از ادلّه نقلی. از جنبه عقلی، می توان گفت که اگر کسی حقیقتا خداوند را شبیه به مخلوقات نداند و هرگونه مسانخت و مشابهت بین خدا و خلق را مُحال بشمارد، به سادگی، تصدیق می کند که امکان تصوّر خداوند وجود ندارد. کسانی که خواسته اند برای خدا صورت ذهنی درست کنند و آن تصوّر را معرفت بوجه خدا قرار دهند، در واقع، به نوعی تشبیه گرفتار آمده اند، بدون آنکه خود توجّه داشته باشند. این مطلب با بررسی آنچه فلاسفه ای نظیر مرحوم علاّمه طباطبایی و استاد مطهری تحت عنوان «چگونگی تصوّر خدا» آورده اند، قابل اثبات است.

ما پیش از ورود به طرح و نقـد مباحث فلاسـفه، آنچه را نظریّه مورد بحث در چگونگی تصوّر خدا بیان کرده، مطرح می کنیم

و پس از بررسی و نقد آن به بیان دیدگاه فلسفی می پردازیم. با مقایسه میان این نظریّه و دیدگاه فلاسفه روشن می شود که آنچه در این مقالات آمده است، بیان دیگری از آراء فلاسفه صدرایی می باشد و هر دو دیدگاه مبتلا به یک اشکال عقلی هستند و آن مشابهت میان خدا و خلق است. این در حالی است که در این مقالات، تصریح بر اصل عدم مشابهت

شـده است؛ بنابراین انتظار این بوده که بیان این نظریّه خالی از اشکال وارد به سـخنان فلاسـفه باشد؛ ولی برخلاف این انتظار، نوع طرح مسئله در آن، در مقایسه با آراء فلسـفی اشکال پذیرتر به نظر می رسد (این مدّعا پس از طرح آراء فلسفی و مقایسه آنها با دیدگاه نویسنده در مقالات بعدی روشن می گردد).

۶. لزوم تجرید اختصاص به اوصاف جسمانی ندارد

همـان طور که در چکیـده مقالات توضـیح دادیم، صاحب این نظریّه معتقـد است که مفاهیمی که به مخلوقات نسـبت داده می شود، به شـرط تجریـد از لوازم و صـفات جسـمانی، بر خـدای متعال قابل اطلاق انـد. بر این امر تصـریح و تأکیـد شـده که این تجرید صـرفا از خصوصیّات جسمانی است؛ بنابراین وقتی می خواهیم صفاتی همچون سمیع و بصیر یا علیم و قدیر را ــ که در قرآن برای خداونـد به کار رفته است ــ بر ذات خـدای متعال اطلاق کنیم، کافی است کیفیّات و خصوصـیّات جسـمانی آنهارا که در عالم مخلوقات است، نفی کنیم و مثلاً در مورد سمیع و بصیر، جارحه و ابزار داشتن را نفی کنیم و در مورد علیم و قدیر، داشتن اعصاب و عضلات را نفی نماییم. (شماره ۵، ص ۱۲۸ و ۱۳۱)

علّت اینکه بیش از این حـدّ از تجریـد، لازم دانسـته نشـده، پرهیز از فرو غلتیـدن به ورطه تعطیل می باشـد. سؤالی که در اینجا صاحب این نظریّه این است که: به چه دلیل صـفات مخلوقات از خصوصیّات جسمانی شان تجرید می کند و بدون این تجرید، اطلاق آنها بر خدای متعال جایز نمی شـمارد؟ آیا جز این است که اوصاف جسـمانی دالّ بر ویژگی مخلوقیّت اند و چون عقلاً بین خدا و خلق هیچ شباهتی نیست، پس نمی توان صـفتی را که ویژگی مخلوقیّت دارد به خالق نسبت داد؟ حال سخن در این است که اگر چنین است ــ و بایـد باشـد ــ پس هر وصف دیگری هم که ویژگی مخلوقیّت است، به همین دلیـل بایـد از خـدا نفی گردد. آیـا ویژگی مخلوقیّت تنهـا اعصاب و عضـلات داشـتن است؟! به طور کلّی، آیا خصوصـیّتی در مخلوقات هست که ویژگی مخلوقیّت نداشته باشد؟! به تعبیر دیگر آیا می توان در مخلوقات چیزی یافت که نشانِ مخلوقیّت بر آن نباشد؟

به عنوان مثـال، همـان علم و قـدرتی را که مثـال زده شـده است، توضـیح می دهیم. علم و قـدرتی که ما در بشـر سـراغ داریم، چگونه است؟ صـرف نظر از ابزار و جارحه داشـتن، هر آنچه ما آن را مصداق علم خود می شـماریم، دارای خصوصیّت «بالغیر بـودن» است؛ یعنی همه علومی که در مخلوقـات وجود دارد (چه حصولی و چه حضوری، چه کم و چه زیـاد، چه آن را مجرّد بنامند و چه ننامند) یکٔ ویژگی مشترکٔ دارد و آن عبارت است از ذاتی و مستقلّ نبودن. هر علمی که ما در خود سراغ داریم، می یابیم که از خودمان نیست؛ بلکه به ما داده شـده است. پس نمی توانیم آن را ذاتیِ خود بـدانیم. به عبارت دیگر، هیچ یکٔ از علمهای ما بالـذات نمی باشـد و ما در داشـتن آن متّکی بر غیر خودمان هستیم. همین طور است قـدرت بشـر. ما به خود هیچ قدرتی نداریم. هیچ یکٔ از قدرتهای ما از ما ناشی نمی شود؛ بلکه آن را دیگری به ما داده است.

ایـن خصوصـیّت (وابسـته به غیر بـودن و ذاتی نبـودن) از روشن ترین نشـانه هـای نقص و مخلـوقیّت همه اوصـافی است که در مخلوقات می بینیم. بنابراین، ویژگی مخلوقیّت در مخلوقات بسـیار فراتر از اعصاب و عضـلات داشـتن (نفی جوارح و...) است که مورد تأکید این نظریّه می باشد. البتّه در روایات هم این تصـریح وجود دارد و اگر قرار است که طبق اصل «مبرّا بودن از هر

نقص» هر خصوصیّتی را که دالّ بر نقصِ مخلوقات است، از خدای متعال نفی کنیم، پس نمی توانیم علم و قدرتی که در خود می یابیم صرفا با تجرید از خصوصیّات جسمانی مورد نظر مقالات (از قبیل ابزار و جارحه داشتن) بر خداوند اطلاق نماییم. مگر فقط عضلات و اعصاب داشتن نقص است؟ دقّت شود که روایات نیز در عین تنزیه خداوند از اوصاف

جسمانیّت، او را از کلیّه اوصاف مخلوقی هم تنزیه و تجرید می کنند.

حقیقت این است که ما در مخلوقاتی همچون انسان دو گونه صفت می شناسیم: برخی از صفات را صفات نقص و برخی دیگر را صفت کمال می شماریم. جسم داشتن و محدود به مکان بودن از قبیل گروه اوّل هستند و علم و قدرت داشتن از نوع دوم. نقص و کمال بودنِ این دو دسته صفات برای انسان که یک مخلوق است، معنا پیدا می کند؛ ولی هر دو گروه در خصوصیّتی که آن را «بالغیر بودن» و «ذاتی نبودن» نامیدیم، مشترک هستند. این نظریّه تنزیه خداوند را صرفا از صفاتِ گروه اوّل لازم می داند، در حالی که به دلیل اصل عدم مشابهت که خود بر آن تأکید ورزیده، باید تنزیه را به صفات گروه دوم هم تعمیم داد.

بنابراین، معنایی از تنزیه که در حقّ خدای متعال روا و لازم شمرده شده، ناقص و ناکافی به نظر می رسد و همان طور که گفته شد، پرهیز از افتادن به ورطه تعطیل، علّت اصلی این امر می باشد. منشأ این پرهیز نیز چیزی نیست جز حصر معرفت خداوند به علم حصولی (به اصطلاح فلاسفه) که همان تصوّر ذهنی داشتن از ذات مقدّس باری تعالی است و نگرانی از اینکه اگر هیچ گونه تصوّری از خداوند نتوان داشت، به طور کلّی، باب معرفت مسدود می گردد.

۷. تصدیق بلاتصوّر ممکن است

به نظر می رسد که کلید حلّ معمّا در توجّه به یک واقعیّت وجدانی است و آن امکان داشتن باور و اذعان به یک امر بدون تصوّر آن است. اگر به این امر که بیان آن خواهد آمد، توجّه شود، تصدیق خواهد شد که هیچ مشکل و نقصی در بحث پیش نمی آید؛ بلکه برعکس، تنها با این نگرش جدید است که هر دو اصلِ مورد نظر (اصل عدم مشابهت و اصل مبرّا بودن از هر نقص) به طور کامل رعایت می شوند.

معلوم نیست فرض تساوی معرفت با تصوّر از کجا و به چه دلیل آمده که چنین مسلّم و بدیهی انگاشته می شود. تمام این نظریّه این است که اگر تصوّر را در مورد خدای متعال نفی کند، به محذور «تصدیق بلا تصوّر» گرفتار می آید که در کلام شهید مطهّری هم آمده بود. ولی آیا واقعا چنین است؟ هرکس برای چند لحظه در این خصوص تأمّل کند، به راحتی، خلاف آن را اذعان می کند؟ ما وجود بسیاری از امور را در خود اقرار و اذعان می کنیم، بدون آنکه تصوّری از آنها در ذهن بیاوریم.

به عنوان مثال، وقتی کسی درد می کشد، آیا در همان وقت وجود درد را اذعان و تصدیق نمی کند؟ دقّت شود که واقعیّت درد مورد نظر است نه فکر و صورت ذهنی آن. برای اینکه کسی در حال درد کشیدن وجود آن را تصدیق کند، هیچ احتیاجی به تصوّر کردن آن ندارد. البتّه ممکن است درباره همین واقعیّت خارجی فکر کنیم؛ یعنی آن را در ذهن خود مواجه هستیم نه خود آن. خود درد واقعیّت خارجی آن است که بدون هیچ گونه تصوّری و بی دخالت ذهن، وجودش را تصدیق می کنیم. امّا اگر فکر کنیم و آن گاه تفسیرهای ذهنی را که شامل موضوع و محمول و نسبت بیان آن دوست، تشکیل دهیم، در آن صورت تصدیق ما هم ذهنی می شود؛ ولی سخنِ ما در این فرض نیست، این وقتی است که ما یک گزارش فکری از واقعیّت خارجی

تهیه می کنیم. امّا صرف نظر از گزارش فکری دادن، حقیقت این است که ما پیش از آنکه اموری وجدانی همچون درد را تصوّر کنیم، واقعیّت آنها بدون وساطت هیچ تصوّری برایمان مکشوف و معلوم شده است و تصدیق مورد بحث مربوط به همین واقعیّت وجدانی می شود.

این تعبیر از تصدیق، البتّه در اصطلاح منطقیّین و فلاسفه، تصدیق نامیده نمی شود. آنها تصدیق را در کنار تصوّر از اقسام علم حصولی می شمارند و می گویند: «العلم إن کان إذعانا للنسبه فتصدیق و إلاّ فتصوّر.» (یزدی،؟؟؟؟) و مرادشان از علم که آن را مقسم تصوّر و تصدیق قرار داده اند، همان است که گفته اند: «العلم هو الصوره الحاصله من الشیء عند العقل.» (البتّه مرادشان از عقل همان ذهن است که

کارش صورت ذهنی دادن اشیاء می باشد).

ملاحظه می شود که تصدیق مورد نظر فلاسفه خود نوعی صورت ذهنی است، در حالی که ما از تصدیقی سخن می گوییم که حقیقتِ آن، صورت واقع در ذهن نیست و این گونه تصدیق در همه انسانها به وفور یافت می شود. هر انسانی در امور وجدانی از قبیل درد، محبّت، شوق، اختیار و... چنین تصدیقهایی را می یابد.

ناگفته نماند که برخی از فلاسفه خواسته اند همین امور را در قالب «علم حضوری» (با تعریف و اصطلاح خاصّ خودشان) بگنجانند؛ امّا حقیقت این است که این گونه امور وجدانی نقض کننده قالبهای پیش ساخته فلسفی در معرفت است و اصولاً «وجدان» ربطی به علم حضوریِ مورد ادّعای فلاسفه ندارد که این بحث در مجال مناسب خود طرح و بحث می شود. (نک: رحیمیان، مسئله علم)

به هرحال، چه علم حضوری مصطلحِ فلاسفه با وجدان تطبیق بکند و چه غیر از آن باشد، مهم این است که ما می توانیم به وجود واقعیّتهایی اذعان و اعتراف کنیم بدون آنکه آنها را تصوّر نماییم. مراد ما از تصدیقِ بلاـتصوّر همین گونه از اقرار و اذعانهاست. حال که چنین است، در مورد تصدیق به وجود خدای متعال هم مشکلی پیش نمی آید. لذا با نفی تصوّر از خداوند عزّ و جلّ (که به معنی نفی معرفت نیست)، به تعطیل نخواهیم افتاد.

البتّه در جای مناسب خود بحث می شود که وقتی از وجدان خداوند سخن می گوییم، هیچ شباهتی بین آن و وجدان سایر امور (مخلوقات) قائل نیستیم؛ مثلاً هیچگاه وجدان خداوند را مانند وجدان درد نمی دانیم؛ امّا وجدان هر دو (خدا و خلق) بدون نیاز به تصوّر ذهنی از آنها ممکن و بلکه محقّق است. بنابراین، تنها وجه مشترک در این دو گونه وجدان، این است که هیچ کدام دارای صورت فکری و ذهنی نیستند. این وجه مشترک، چون در یک وجه سلبی است، مستلزم هیچ شباهتی بین خدا و خلق نیست و با تباین میان آنها سازگار می باشد.

تا اینجا سعی کردیم تا روشن کنیم که اگر نظریّه مطرح شده در مقالات مورد نظر به اصل عقلی و بدیهی عدم مشابهت بین خدا و خلق ملتزم باشد، باید از قول به هرگونه صورت ذهنی (علم حصولی) از خدای متعال صرف نظر کند. ملاک تشبیه در آنچه از خدا نفی شده (خصوصیّات و اوصاف جسمانی) و غیر آن (اموری همچون علم و قدرت که در مخلوقاتی مانند انسان می بینیم) یکسان می باشد. در گام بعد، واضح شد که نفی تصوّر از خدای متعال به تعطیل معرفت نمی انجامد، بلکه تنها چیزی که نقض می شود، حصر معرفت در قالب علم حصولی (به ادّعای نظریّه) است و این حصر نه تنها دلیل و منطقی ندارد، بلکه در تمامی امور وجدانی خلاف آن روشن است. نتیجه اینکه تصدیق بلاتصوّر (به اصطلاح فلاسفه) هیچ منع عقلی ندارد و به این معنی است که آنچه را می یابم، باور دارم.

۸. تنزیه خداوند باید از همه اوصاف مخلوقی باشد نه فقط اوصاف اجسام

در اینجا پیش از ادامه بحث، لازم است به دو اعتراض مقدّر پاسخ دهیم:

اوّل اینکه ممکن است گفته شود که به این نظریّه، درست توجّه نشـده و لذا گمان شده که تنزیه یا نفی تشبیه به صورت ناقص مطرح شـده است؛ در حالی که چنین نیست. آن گاه برای اثبات این مطلب، شواهـدی از عبارات مقالات شاهـد آورده شود؛ به عنوان مثال:

هیـچ گونه تشابه و تسانخی بین خـدا و خلق نمی باشـد و اساسا شـناخت او بر مبنای مغایرت با مخلوقات است و الاّ آنچه مشابه مخلوقات فرض شده است، خدا نیست. (شماره ۴، ص ۴۷_۴۸)

یا اینکه:

ادراک ما در مورد خدای متعال، این است که او موجودی است مغایر همه اشـیایی که ما می توانیم بشناسیم و احکام این اشیاء ــ که از جمله آنها فرض کثرت و تعدّد است ــ بر او جاری نمی باشد. (شماره ۴، ص ۴۹)

همچنین:

خدای متعال هیچ گونه ثانی ولو تقریبی ندارد، چه آنکه او عالم بالذات است و همه خلائق جاهل بالذات می باشند. او غنیّ بالذات است و همه خلائق فقیر بالذات هستند. قال اللّه تعالی: «یا أیّها الناس أنتم الفقراء إلی اللّه و اللّه هو الغنیّ». (فاطر (۳۵) / ۱۵) (شماره ۴، ص ۴۹)

از این قبیل عبارات، در هر سه مقاله به چشم می خورد که مطابق آنچه بیان کردیم، قابل تفسیر و توضیح اند. در این عبارات، مطلق شباهت بین خدا و خلق محال دانسته شده و تصریح شده که ذات مقدّس ربوبی با همه اشیایی که ما می توانیم بشناسیم و با احکام آنها مغایراست. همچنین به اینکه خداوند عالم بالذات و غنی بالذات است ولی خلائق جاهل و فقیر بالذات اند، اشاره شده است. در این عبارات، نفی تشبیه، مختصّ به اجسام و خصوصیّات جسمانی نیست؛ بلکه عامّ تر مطرح شده است.

سخن ما در اینجا این است که اگر مراد نظریّه از تنزیه پروردگار نفی تشبیه از ذات اقدسش به همان گستردگی است که ما بیان نمودیم و ظاهر عبارات نقل شده هم گویای همان است، فهو المطلوب. بنابراین اختلافی از این جهت وجود ندارد. امّا مشکل این است که برخی از عبارات دیگر در این مقالات به معنای صحیح مورد بحث قابل تفسیر نیستند. به عنوان مثال در توضیح عبارات نهج البلاغه (فمن وصف اللّه سبحانه فقد قرنه) آمده است:

این جملات صفاتی را که در مخلوقات دیده می شود، یعنی صفات جسمانی (همچون رنگ و سایر خصوصیّات) از خدای متعال نفی می کند و به اوصافی که در قرآن کریم آمده ـ مانند علیم و قدیر ـ نظر ندارد. بلکه در حقیقت، مثل علم و قدرت از عنوان وصف خارج است (زیرا که این مفاهیم، حدود اشیاء را تعیین نمی کند و متصوّر از وصف تعیین حدود است). (شماره ۵، ص ۱۳۱)

در اینجا صرف نظر از عبارت مولا امیرالمؤمنین علیه السلام ، بحث عامّ تری مطرح شده که حساب مفاهیمی همچون علم و قدرت را از اوصاف جسمانی جدا نماید و در معرّفی اوصاف گروه اوّل، آمدن در قرآن کریم را شاخصه اصلی دانسته است. ما نسبت به این مطلب دو ایراد داریم:

یکی اینکه گفته شده: «اوصافی که در قرآن کریم آمده.» آیا مگر اوصاف اجسام در قرآن برای خدای متعال به کار نرفته است؟ آیاتی نظیر: «الرحمن علی العرش استوی» یا «وجوه یومئذ ناضره إلی ربّها ناظره» یا «ید اللّه فوق أیدیهم»همگی اوصافی به خداوند نسبت داده اند که در عالم مخلوقات، اوصاف جسم و جسمانیّت به شمار می آیند. ما در تفسیر این آیات با توجّه به اصولِ مسلّم عقلی ـ ازجمله عدمِ مشابهت خالق و مخلوق ـ و با رجوع به احادیث ائمّه علیهم السلام که شارح و مفسّر معصوم قرآن کریم هستند، معنایی را استنباط می کنیم که از همه ویژگیهای مخلوقات به طور کلّی تنزیه شده باشد. در این کار، تفاوتی بین علم و قدرت و استواء بر عرش و نظر به ربّ وجود ندارد. بنابراین آمدن یک صفت در قرآن، ملاکی برای جدا کردن اوصاف از هم نیست. تکمیل این بحث موکول به بحث درباره معنای صحیح توقیفیّت اسماء الهی است.

ایراد دوم این است که گفته شده: مفاهیم علم و قدرت حدود اشیاء را تعیین نمی کنند و به همین جهت از شمول اطلاق وصف، خارج هستند. با توضیحی که در عنوان شماره ۶ (در همین نوشتار) گذشت، روشن شد که این مفاهیم تا آنجا که در عالم مخلوقات کاربرد دارند یا قابل فرض در مخلوقاتی مشابه آنچه دیده ایم، هستند، دلالت بر علم و قدرت «بالغیر» دارند نه «بالذات». و همین ویژگی به معنای تعیین حدود اشیائی است که بر آنها اطلاق می شوند (یعنی مخلوقات)؛ بله لزوما حدّ جسمانی را تعیین نمی کنند، ولی بر حدّ مخلوقیّت دلالت دارند. بنابراین چون

علم و قدرت خداوند بالذات است نه بالغیر، مفاهیمی نظیر علم و قدرت قابل اسناد به خدای متعال نمی باشند و حداکثر مفاهیم جهل و عجز را از ساحت ربوبی به دور می نمایند؛ همان گونه که در صریح روایات هم به آن اشاره شده (لیس بعاجز ــ لیس بجاهل)؛ ولی در این نظریّه آنها را مساوی تعطیل دانسته اند.

۹. پاسخ به ایراد خلط مفهوم با مصداق

اعتراض دومی که ممکن است وارد شود، این است که: «شما در سخنان خود بین مفهوم و مصداق خلط کرده اید. همه مطالبِ شما مربوط به این است که مصادیقِ مفاهیمی نظیر علم و قدرت، مخلوق و محدود هستند و این امر کاملاً پذیرفته است؛ ولی لازمه محدود بودن مصداق، محدودیّت مفهوم نیست. ما می توانیم مفاهیمی را به صورت مشترک بین خدا و خلق به کار بریم، بدون آنکه تشبیهی در مصادیق آنها کرده باشیم. ملاک تشبیه اشتراک در مصداق است؛ نه اشتراک در مفهوم. با این ترتیب، تصوّر ذات و صفات الهی هم مشکلی ندارد؛ چون تصوّر به مفهوم مربوط می شود نه به مصداق.»

در پاسخ به این اعتراض مقدّر می گوییم:

در قدم اوّل، باید ببینیم که مفاهیمی نظیر علم و قدرت چگونه و از چه طریق به ذهنِ ما آمده است. آیا ما از پیش خود آنها را ابداع کرده ایم یا اینکه کمالاتی در برخی از مخلوقات در مقایسه با برخی دیگر مشاهده کرده ایم و به هر کمالی با مفهومی خاصّ اشاره می کنیم؟ فرض اوّل قطعا نادرست است و بعید است کسی به آن ملتزم گردد. تنها فرض صحیح فرض دوم است؛ یعنی اینکه پس از شناخت اشیاء و مقایسه آنها با یکدیگر یا احیانا با دریافتهای درونی و وجدانی خود، برخی را واجد کمال تشخیص داده ایم که دیگری فاقد آن است. از آن کمال خاصّ، مفهومی در ذهن ما حاصل شده که حکایت از همان کمال می کند. یکی از این کمالات علم است. دیگری کمال قدرت است و...

این مفاهیم هیچ کدام از معقولات اوّلی یا ماهوی (به اصطلاح فلاسفه) نیستند؛ بلکه جزء مقولات ثانیه فلسفی به شمار می آیند. به بیان این نظریّه ــ که گفتیم در اصول مشترک خود با فلسفه مقیّد بوده که از تعابیر فلسفی استفاده نکند ــ علم و قدرت از مفاهیمی نیستند که حقیقت اشیاء را بیان می کنند (مراد از حقیقت آن چیزی است که در پاسخ به سؤال «چیست آن؟» می آید)؛ یعنی ما در خارج چیزی سراغ نداریم که وقتی از ماهیّت آن سؤال شود، بگویند: قدرت یا قادر ــ همچنین است مفهوم علم یا عالم ــ بلکه همیشه ماهیّتی همچون انسان یا فرشته یا جنّ و... داریم که آن را به وصف عالم و قادر می شناسیم و اگر نخواهیم وصف را به موصوف حمل کنیم، علم و قدرت تعبیرمی کنیم.

پس این مفاهیم (علم و قدرت و...) چیستیِ اشیاء را بیان نمی کنند؛ لذا از قبیل مفاهیمی همچون موجود و واحد هستند که در مقاله سوم مثال زده اند (شماره ۶، ص ۱۷) امّا در عین حال، می بینیم که این مفاهیم به طور غیرمستقیم و با واسطه مخلوقات و مقایسه آنها با یکدیگر انتزاع شده اند. بنابراین، تفکیک دو دسته مفاهیم از یکدیگر ــ که در مقاله سوم آمده است ــ مشکل تشبیه را که در نظریّه وجود دارد، حل نمی کند. ملاک تشبیه این است که مفهومی منتزع از مخلوقات را به خالق نسبت دهیم. مفاهیم علم و قدرتی که از مخلوقات در ذهن داریم، حاکی از یک حدّ و نقص ذاتی هستند که این حدّ ورای اوصاف و

کیفیّات جسمانی است. انسان که دارای علم و قدرت است، ممکن است علم و قدرتش محدود و مقیّد به آلات و ابزار جسمانی باشد که باید از این گونه حدّ و قید تجرید شود؛ ولی با وجود این تجرید ــ یعنی اگر مقیّد به قیود جسمانی هم نباشد ــ باز هم علم و قدرتی «بالغیر» و «غیر بالذات» هستند.

ممکن است گفته شود: ما کاری به «بالذات» یا «بالغیر» بودن علم و قدرت

نـداریم، بلکه اصـل آنهـا مورد نظر ماست؛ بنابراین، وقتی الفاظ علیم یا قـدیر را اسـتعمال می کنیم، مفهوم آنها اصل آگاهی و توانایی است و خصوصیّات آن مورد نظر نیست.

پاسـخ این است که بسـیار خوب، امّا وقتی اصل علم و قدرت را اراده می کنید، مقصود چیست؟ آیا مفهوم علم و قدرتی را که از مخلوقـات برگرفته ایـد، از ویژگی «بـالغیر بودن» تجریـد می کنیـد؟ در این صورت، چه مفهومی بـاقی می مانـد که از آن به اصل آگاهی یا توانایی تعبیر می نماییـد؟ توجّه شود که ویژگی «بالغیر بودن» ذاتیِ مفهوم علم یا قدرت باقی نمی ماند. مقصود از مفهـوم ایجـابی این است که به نحـوی دربـاره طـور آن بتـوان سـخن گفت. به عنوان مثـال، فلاسـفه که مطلق علم را به علم حصـولی و حضوری تقسـیم می کننـد، علم خداونـد را نیز بـا کمـک مفهوم «حضور» توضـیح می دهنـد و در واقع مفهوم علم حضوری را به خداوند سـرایت می دهند. امّا اگر کسـی معتقد باشد که ذات و صـفات و نحوه فاعلیّت خداوند حقیقتا ناشناخته است؛ چنان که در این نظریّه آمـده است: «نحوه بصـیر بودن خـدای تعالی بر ما معلوم نیست و به آفریـدگان نتوان قیاس کرد... کوشش هایی که فلاسفه در بحث علم ذاتی حق تعالی کرده اند، همه بی مورد است.» (شماره ۵، ص ۱۳۳) با هیچ مفهومی که دلالت بر طور علم یا قدرت و... کند، نمی توان از ذات و صـفات پروردگار حکایت کرد. نتیجه این می شود که آنچه از علیم و قـدیر بـدون خداونـد می فهمیم، هیـچ بار ایجابی و اثباتی نـدارد و به همین جهت، بهتر است که آنها را سـلبی و تنزیهی معنا کنیم تـا همین نکته مهم را روشن کرده باشـیم. و این چیزی است که در احـادیث ائمّه اطهار علیهم السـلام به صورت متعـدّد و مکرّر به آن تصریح شده و ما در بحث نقلی به برخی از آنها اشاره خواهیم کرد. در اینجا به ذکر نمونه ای اکتفا می کنیم:

از امام رضا علیه السـلام نقل شده است که فرمودند: اِنّما سُـمِیَ اللّه ُعالِما لِأَنَّهُ لایَجْهَلُ شَیْئا. جز این نیست که خدا به این جهت عالم نامیده شده که به هیچ چیز جاهل نیست. (کلینی، ج ۱، ص ۱۲۱)

پس سلبی یا ایجابی معنا کردنِ صفات پروردگار فرع بر این حقیقت است که مفاهیمی که از مخلوقات انتزاع می شوند، اگر بر خارج از حوزه مخلوقات اطلاق گردند، باید از ویژگیهای مخلوقیّت تجرید گردند. این ویژگیها به اوصاف و کیفیّات جسمانی محـدود و منحصـر نمی باشـند؛ بلکه مهم تر از هر خصوصـیّتی، بـالغیر و غیر ذاتی بودنِ آن اوصاف است. با سـلب این ویژگی آنچه می مانـد، چیزی جز نفی نقیضِ وصـفی نیست؛ مثلاًـ از عـالم بودن تنهـا جاهـل نبودن، از قـادر بودن تنها عاجز نبودن، از سمیع بودن تنها ناشنوا نبودن و... می ماند.

امّا اشتباه نشود، این بحث به هیچ وجه یک بحث لفظی نیست؛ بلکه حکایت از فهم بسیار عمیقی در امر شناخت ذات و صفات پروردگـار می کنـد. سرّ مطلب چیزی جز همـان نفی تشبیه که اصل اصـیل در معرفت خداونـد است، نمی باشـد. در اینجا هم مطلقِ جهل را نفی می کنیم و هم مطلق علم بالغیر را و از هیچکـدام هم تعطیل به دست نمی آیـد؛ چرا که چون خداوند را می شناسـیم و به معرفت فطری و وجـدانیِ خود، نظر داریم، می یابیم که او جاهل نیست و در عین حال، از این علم ناقصـی هم که مـا داریم، مُبرّی است و ماحصل این دریافت همان است که جاهل نیست و عاجز نیست و همه این احکام سـلبی حکایت از آن دارد که ما معرفت را تعطیل نکرده ایم که اگر تعطیل کرده بودیم، دیگر اعتراف به لیس بجاهل، بیجا بود (دقّت شود).

۱۰. بحث اشتراک لفظی و معنوی

نکته دیگر این است که مسئله سلبی معنا کردن صفات خدا تلازمی با اشتراك لفظی در مورد اسامی پروردگار ندارد و ارتباط دادن این دو بحث به یکدیگر نشانه عدم توجّه به اصل و حقیقت موضوع است. ممکن است کسی صفات پروردگار را سلبی معنا کند، امّا قائل بر اشتراك لفظی بین صفات خدا و خلق نباشد. توضیح

مطلب این است که اگر کسی معنای «عالم» را در مورد خداوند «لیس بجاهل» بداند و معنای «قادر» را «لیس بعاجز»، می تواند همین معنای سلبی را مشترک بین خدا و خلق دانسته، اشتراک لفظی را رد نماید. بحث اشتراک لفظی یا معنوی باید جدا از سلبی یا ایجابی معنا کردن اوصاف مشترک بررسی شود.

یک جهت بحث این است که مقصود از کلمه «معنا» در لغت و لسان روایات روشن شود. ما خلاصه و عصاره مطلب را در اینجا ذکر می کنیم و شواهد نقلی آن را به شماره بعد که اختصاصی به بحث نقلی دارد، موکول می کنیم.

موضوع این است که کلمه «معنی» در لغت به معنای «ما عُنِیَ به» به کار می رود. اگر به این معنای لغوی توجّه شود، می توانیم ادّعا کنیم «معنای» یک لفظ همان شی ء موجود در خارج، یا ظرف تحقّق واقعی خودش است که بر آن دلالت می کند. مثلاً معنای آب، آب موجود در خارج است.

البتّه مباحث زیادی در اینجا طرح می شود که باید در جای خود به آن پرداخت؛ ازجمله اینکه حساب مفاهیم کلیّه و جزئیّه با این عنایت چگونه خواهد شد. فعلاً به این گونه مباحث نمی پردازیم. اصل مطلب در اینجا مورد بحث می باشد. اگر کسی از کلمه «معنی» چنین اراده کند، در آن صورت می تواند بگوید معنای لفظِ «عالم» برای مخلوقات با معنای همین لفظ در مورد خداوند متفاوت است. مقصود او این است که لفظ «عالم» در مخلوقات دلالت بر علمی محدود (بالغیر) می کند، در حالی که همین لفظ اگر برای خداوند به کار رود، چنین معنایی ندارد؛ زیرا علم خداوند بالغیر نیست و بالذات می باشد. به تعبیردیگر «ما عُنِیَ به» از لفظ «عالم» در خدا و خلق یکی نیست.

این امر مبتنی بر همان مباحث عقلی پیش گفته می باشد. بنابراین، اگر با عنایت بر همین معنا از لفظ «معنی»، اشتراک «معنوی» بین خدا و خلق نفی شود، چه مخدور عقلی به دنبال خواهد داشت؟ البتّه مقصود مرحوم قاضی سعید قمی و استادش چنین معنایی نبوده، امّا این نگرش در کلمات مرحوم آقا میرزا مهدی اصفهانی به صراحت مشاهده می شود که شواهد آن در مقاله بعدی، پس از نقل روایات ذکر خواهد شد. پس نفی اشتراک معنوی با این عنایتِ خاصّ، به هیچ وجه، تعطیل صفات را نتیجه نمی دهد و صرفا ناظر به نفی تشبیه است.

پرسش مهم این است که آیا می توانیم قائل به اشتراک مفهومی بین خدا و خلق بشویم؟ مقصود از مفهوم همان چیزی است که در اصطلاح رایج فلسفی (که مورد قبول مقالات هم قرار گرفته است) از کلمه «معنی» اراده می شود. در این صورت، باید ابتدا موضع عقلانی ما در بحث قبلی (شماره ۹ همین نوشتار) روشن شود. یعنی باید مشخص کنیم که مثلاً ـ مقصودمان از مفهوم الفاظی مانند «عالم» و «قادر» چیست.

از آنجا که مفاهیم این الفاظ ــ همان طور که گفته شد ــ از عالم مخلوقات انتزاع شده اند، پس اطلاق آنها بدون تجرید از ویژگی مخلوقیّت بر خدای متعال روا نمی باشد و تجرید آنها از ویژگی «بالغیر بودن» آنها را از هرگونه بار اثباتی عاری می سازد و چیزی جز همان مفهوم سلبی (مثلاً غیرجاهل و غیرعاجز) باقی نمی ماند.

با توجّه به این نکته، از اینجا به بعد، دیگر بحث صـرفا لفظی می شود. ممکن است کسـی بگوید: من لفظ «عالم» را صرفا برای اینکه ذاتی را از جاهل بودن تنزیه کنم، به کار می برم. در این صورت، مفهوم «عالم» بار اثباتی نـدارد و لذا قابل اطلاق بر خدا و خلق بـا همین مفهوم سـلبی خود به طور یکسـان خواهـد بود. همچنین است لفـظ «قادر» و سایر اوصافی از این قبیل. به همین ترتیب، اگر کسـی لفـظ «موجود» یـا «شـی ء» یـا... را صـرفا برای دلالـت بر اینکه چیزی را از حـدّ تعطیل و نفی و معـدوم بودن خارج کند، به کار ببرد، هیچ مشکلی ندارد و این گونه الفاظ با همین مفهوم

(اخراج از حدّ تعطیل) به طور مشترک بر خدا و خلق قابل اطلاق خواهند بود. امّا باید در همان حال، توجّه داشت که سنخ معرفت خدا و معرفت نسبت به مخلوقات هیچ گاه یکی نمی شوند و آن گونه که خدا را از حدّ تعطیل خارج می کنیم، منحصر به خود اوست و سنخ نفی تعطیل در مخلوقات قابل سرایت به خداوند نیست.

پس اشتراک مفهومی بین خدا و خلق، اگر و فقط اگر چنین عنایتی در کار باشد، محذور تشبیه را به دنبال نمی آورد؛ امّا معمولاً ـ به عنایت فوق توجّه نمی شود، یا اگر توجّه شود، تا آخر بحث به آن وفادار نمی مانند؛ لذا خیلی زود و حتّی بدون توجّه، علاوه بر معنای سلبی، یک مفهوم اثباتی بر لفظ بار می شود؛ یعنی کسی که لفظ «عالم» را به کار می برد، معمولاً نمی تواند به همان مفهوم سلبی آن اکتفاکند و اگر چنین شود، مشکل تشبیه پیش خواهد آمد.

پس به طور خلاصه، اگر از الفاظ مشترک بین خدا و خلق صرفا مفهوم سلبی و تنزیهی آنها اراده شود، قول به اشتراک مفهومی محذور تشبیه را به دنبال نمی آورد؛ ولی اگر به این مفهوم سلبی اکتفا نشود، چنین قولی عقلاً صحیح نخواهد بود. نکته اساسی و مهمّ در اینجا این است که به چه مجوّزی می توان به کسی که خدا را جاهل و عاجز و مجبور و... نمی داند، اهلِ تعطیل گفت؟ آیا واقعا این همه اعتقاد سلبی، با نبودنش هیچ تفاوتی ندارد؟

نتیجه کلّ بحث درباره اشتراک لفظی و معنوی این می شود که اگر مرادمان از «معنی»، «مفهوم» لفظ باشد(1) (یعنی آنچه در ذهن از یک شی ء می آید)، در این صورت، قول به اشتراک معنوی همان چیزی می شود که تحت عنوان «اشتراک معنوی» مطرح کردیم و گفتیم که بسته به نوع استعمال و قصد گوینده دو حالت مختلف پیدا می کند.

حال با توجّه به این نکات، می توانیم بگوییم که اگر کسی قائل به اشتراک لفظی در اوصاف مشترک بین خدا و خلق گردد، باید دید مقصودش چیست. اگر مرادش صرفا این باشد که هرگونه مفهوم اثباتی مشترک را بین خدا و خلق نفی کند و از نفی چنین مفهومی به اشتراک لفظی تعبیر کرده، این امر عقلاً ـ مورد تأیید است و لازمه نفی تشبیه بین خدا و خلق می باشد. چنین کسی در واقع، می خواهد بگوید که خدا و خلق صرفا در یک امر تنزیهی و سلبی اشتراک دارند که این هم موجب تشبیه نمی شود و به طریق اولی، تعطیل را هم به دنبال نخواهد داشت؛ امّا اگر چیزی غیر از این را از اشتراک لفظی اراده کند، وجهی برای تصحیح آن وجود ندارد. با این معیار، می توان درباره اقوالی که از عالمان گذشته نقل شده، قضاوت نمود.

در اینجا بحث عقلی را در خصوص مقالات یاد شده به پایان می برم. بررسی مباحث نقلی و نیز مقایسه آراء فلاسفه صدرایی با نظریّه مورد بحث همچنین اصل سوم مطرح شده در نظریّه که توقیفیّت اسماء الهی است، به نوشتارهای دیگری نیاز دارد.

۱- بزرگانی چون مرحوم میرزا مهدی اصفهانی مرادشان از کلمه «معنی»، ماعُنی به و همان مصداق است و وقتی اشتراک معنوی را رد می کنند، در واقع، مقصودشان انکار اشتراک مصداقی است و گرنه اشتراک مفهومی به معنایی که توضیح داده شد، مورد قبول آنهاست. تبیین این موضوع به نوشتار دیگری نیاز دارد.

منابع

۱. مجلسی، محمّدباقر. بحارالانوار. بیروت: مؤسّسه الوفاء، ۱۴۰۴ ق.

۲. زنوزی، عبداللّه. اللّمعات الالهیّه.

۳. طباطبایی، سیّد محمّدحسین. اصول فلسفه و روش رئالیسم.

۴. بنی هاشمی، سیّد محمّد. کتاب عقل.

۵. ______________ . گوهر قدسی معرفت.

۶. رحیمیان، علیرضا. مسئله علم.

۷. کلینی، محمّدبن یعقوب. الکافی. تهران: دارالکتب الإسلامیّه، ۱۳۶۵.

درباره مرکز

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند ؟

سوره زمر/ ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ.ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفا علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب « مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱.بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)

۲.تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی

۳.جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه ، تبلت ها، رایانه ها و ...

۴.سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو

۵.گسترش فرهنگ عمومی مطالعه

۶.زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱.عمل بر مبنای مجوز های قانونی

۲.ارتباط با مراکز هم سو

۳.پرهیز از موازی کاری

۴.صرفا ارائه محتوای علمی

۵.ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱.چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲.برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳.تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴.تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵.ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com

۶.تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷.راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸.طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹.برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰.برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

۱.JAVA

۲.ANDROID

۳.EPUB

۴.CHM

۵.PDF

۶.HTML

۷.CHM

۸.GHB

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

۱.ANDROID

۲.IOS

۳.WINDOWS PHONE

۴.WINDOWS

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

درپایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه

بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان -خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آباده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی -پلاک ۱۲۹/۳۴- طبقه اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۸۸۳۱۸۷۲۲ ـ ۰۲۱

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹



مرکز تحقیقات رایانه ای
قائمیه
اصفهان
www
برای داشتن کتابخانه های تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشانی
www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.ir
مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.
۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹